The Quarterly Journal of
PHILOSOPHICAL INVESTIGATIONS
University of Tabriz

Vol. 16/ Issue: 38/ Spring 2022

The Relationship between External and Internal Necessity and Science in Hegel

Mohammad Meshkat
Associate Professor of Philosophy Department, University of Isfahan, Isfahan, Iran.
m.meshkat@ltr.ui.ac.ir

Abstract

The issue of necessity is one of the most important aspects of Hegel's philosophy. The meaning of necessity per se or necessity alone is not discussed here, but here we consider only the two constraints used in Hegel's expressions for necessity. The subject of discussion, accordingly, is the two words used in Hegel's statements, namely external and internal necessity. In the first stage, this article deals with the external and internal necessity. In the second stage, it explains the relationship between the two. Then in the third stage we discuss the relationship between these two types of necessity and Hegel's science or philosophical system, and finally in the fourth step, an attempt is made to critique and evaluate this relationship.

Keywords: External Necessity, Internal Necessity, Science, Philosophy.

Type of Article: **Original Research**
Received date: **2021.6.14** Accepted date: **2022.8.11**
DOI: 10.22034/jpiut.2021.46541.2869
Journal ISSN (print): **2251-7960** ISSN (online): **2423-4419**
Journal Homepage: **www.philosophy.tabrizu.ac.ir**

Introduction

If we constantly ponder the main texts of the great philosophers, there may be many subjects and issues that call philosophical thought to reflection and research. Among these issues are the two words external necessity and internal necessity. What does Hegel mean by these words? How can the relationship between these two types of necessity be explained? Has Hegel been able to establish a logical relationship between these two types of necessity? Of course, an earlier argument is what Hegel meant by necessity. Hegel's commentators have a variety of interpretations in this regard, in which attention and reflection require an independent place. Therefore, it is assumed here that we have known the meaning of necessity from the point of view of Hegel and the commentators, and now it is time to discuss here in these two terms used for the necessity in Hegel's expression.

Conclusion

In order to overcome Hegel's difficult thought, a useful and necessary way is to catch his keywords and reflect on them. Such an effort can lead our minds to his original intentions and engage us deeply with his problem. Among these words are three words external necessity, internal necessity and science. It seems that understanding these three terms and understanding their relationship with each other, as well as criticizing and evaluating this relationship, are among the things that regulate the mind in understanding this difficult philosophy and also empower the mind to overcome it. Hegel believes that he has abandoned philosophy from its eternal destination, which is the love of knowledge, and has introduced philosophy into the realm of science. The love of knowing requires a distance from the belonging of love. And so the mind has prevailed over Eros. He has found the way in his inner nature. What has led him to believe this is his understanding of the two kinds of inner and outer necessities. Hegel has established a relationship between these two types of necessity on the one hand and between science and science on the other. This article examines both the relationship between these two types

of necessity and the relationship between the two with science. And in the end, it has a short cash. This article concludes with a critique that such a relationship is not without its flaws. If the external necessity is considered as an effort made in the history of philosophy, the existence of some philosophers seems to violate Hegel's view. Because Hegel sees that each of the philosophers is part of the existing design of the logical system that is timeless and follows the same logical system that is timeless. It is like an oak fruit that follows the same system in each of its components that will be revealed in the oak tree. Thus all philosophers must have a particular system, although each corresponds to a part of the system regardless of time. But what the reality implies is that some philosophers lack a philosophical system, For example, Schlegel, Nietzsche and Kierkegaard. But if we consider this external necessity in the way that phenomenology shows, then too many questions come to mind that Hegel must answer. With these questions or objections, it becomes difficult for Hegel to claim necessity. The claim of necessity may not be accepted in some phenomenological details. Or in the case of a part of phenomenology called reason, there may be no organizational principle that implies necessity. On the other hand, the premise of Hegel's philosophy is the unity of thought and existence. Although he tries to justify it throughout the phenomenology and in the final stage, it seems that he has not been able to prove this unity in the end. The result is that although Hegel's design on these two types of external necessity and their relation to internal necessity or the system of science seems very original and attractive, these breaches make it difficult for Hegel.

References

- Bailli, J. B. (1901) *Origin and Significance of Hegel's Logic, a General Introduction to Hegel's System*. New York: The Macmillan Company.
- Hegel (1977) *Phenomenology of Spirit*, Trans. A. V Miller with Analysis of the Text and Foreword. J. N. Findlay, Oxford University Press.
- Hegel (2018) *The Phenomenology of Spirit*, Trans. with Introduction and Commentary. Michael Inwood, Oxford University Press.
- Yovel, Yirmiyahu (2005) *Hegel's Preface to the Phenomenology of Spirit*, Princeton & Oxfoed.

مجله علمی پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز
سال ۱٦/ شماره ۳۸/ بهار ۱٤۰۱

رابطهٔ ضرورت بیرونی و درونی و علم نزد هگل

محمد مشکات
دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران
m.meshkat@ltr.ui.ac.ir

چکیده

یکی از مهم‌ترین جنبه‌های فلسفهٔ هگل موضوع ضرورت است. در اینجا معنای ضرورتِ فی نفسه یا ضرورتِ به تنهایی، مورد بحث نیست، بلکه با گذر از این مرحله و البته با حفظ معنای آن، نظر به دو قید بکار رفتهٔ بیرونی و درونیِ ضرورت، در سخنان هگل است. بنابراین موضوع بحث، دو واژهٔ بکار رفته در بیانات هگل یعنی ضرورت بیرونی و درونی است. بدین ترتیب، این مقاله در نخستین گام به چیستی ضرورت بیرونی و درونی، می‌پردازد. در گام دوم نسبت یا رابطه آن دو با یکدیگر را تبیین می‌کند. سپس در گام سوم از رابطه این دو نوع ضرورت با علم یا نظام فلسفی هگل پرسش می‌کند و بلاخره در گام چهارم، تلاشی در راستای نقد و ارزیابی این رابطه صورت می‌گیرد. گذشته از این اهداف چهارگانهٔ خاص، یکی از نتایج برآمده از مجموع این بحث می‌تواند به‌احتمال، روشن‌سازی زاویه‌ای از زوایای یک فلسفهٔ مشهور اما همچنان نیازمند مطالعه در ابعاد و اعماق باشد.

کلید واژه‌ها: ضرورت بیرونی، ضرورت درونی، علم، فلسفه.

نوع مقاله: **علمی- پژوهشی**
تاریخ دریافت: **۱٤۰۰/۳/۲٤**
تاریخ پذیرش: **۱٤۰۰/۵/۱٦**

مقدمه

در صورتی که متون اصلی فلاسفهٔ بزرگ، مورد تامل پیوسته قرار گیرند، ممکن است موضوعات و مسایلی فراوان پیش رو قرار گیرند که فکر فلسفی را به تامل و پژوهش فرا بخوانند. به‌احتمال، حاصل این گونه از تامل و پژوهش بتواند روشنگر زاوایای تازه‌ای از فیلسوف مورد مطالعه باشد. از جملهٔ این موضوعات دو واژهٔ ضرورت بیرونی و ضرورت درونی است. هگل از این واژگان چه مقصودی دارد؟ رابطه بین این دو نوع ضرورت چگونه تبیین می‌شود؟ آیا هگل توانسته است بین این دو، رابطهٔ منطقی برقرار کند؟ البته یک بحث متقدم بر این بحث این است که معنای ضرورت در نزد هگل چیست. شارحان هگل در این مورد تفاسیر جالبی دارند، که توجه و تامل در آنها خود محل مستقلی را می‌طلبد[1]. بنابراین در اینجا فرض بر آن است که معنای ضرورت از نظرهگل و شارحان وی روشن و مفروغ است و اینک در صدد تامل در این دو قید بکار رفته برای ضرورت در بیان هگل برآمده‌ایم.

واژه فلسفه در نزد هگل

از نظر هگل، فلسفه همواره به معنای عشق به دانستن بوده است. هگل برآن است که فلسفه را از عشق به دانستن رها کرده و آن را به خود علم مبدل سازد. بنابراین فلسفه از نظر وی عشق به علم نیست بلکه خود علم است. البته در نظر وی این امر به صورت دفعی پدید نیامده است، بلکه نیازمند بلوغ تدریجی، و بویژه نیازمند یاری هگل فیلسوف بوده است. هگل خود را مکلف یا موظف ساخته است که فلسفه را یاری دهد تا فلسفه بتواند از مرحلهٔ عشق به دانستن فرا رفته و به شناخت واقعی یا علم تبدیل شود. فلسفه، علم، شناخت واقعی یا نظام علم، همه بر یک چیز دلالت دارند.

> «عشق حاکی از این است که ما فاقد متعلق آن و در عین حال همواره [صرفا و به طور بی‌پایان][2] در جستجوی آن [متعلق عشق] هستیم؛ هگل به منظور مطرح ساختن پایانی برای «عشق به دانستن» مدعای پردامنهٔ خویش را برای به پایان رساندن تحقیق فلسفی اعلام می‌دارد. این مدعا ایده‌ای برای پایان فلسفه، در روایت (version) تاریخی آن است؛ که

پیش از آن در کانت [به روایت کانتی‌اش] مطرح شده بود» (Yovel,2005: 71)

«دوستی دانش (philo-sophia) باید به دانش (Sophia) تبدیل گردد. ذهن شناسنده بر اروس[۳] غلبه می‌کند، [یعنی بر] قلمرو عشق که مستلزم فقدان و دوری از متعلق‌اش است، و به [قلمرو] شناخت واقعی و دانش [وارد] می‌شود» (Ibid: 72).

ضرورتی درونی

اما هگل چگونه به خود اجازه داده است که چنین ادعایی را مطرح سازد؟ یعنی او بر چه اساسی فلسفه را علم می‌داند و نه عشق به علم. این پرسش آنگاه جدی‌تر می‌شود که بدانیم وی شناخت را بالضروره شناخت واقعی یا علم می‌داند. یعنی فلسفه عشق به دانستن نیست بلکه به طور ضروری خود دانستن یا شناخت است. به عبارت دیگر فلسفه اولا عشق به علم یا عشق به شناخت واقعی نیست، بلکه خود علم یا شناخت واقعی است و ثانیا فلسفه ضرورتا اینچنین است یعنی ضرورتا علم یا شناخت واقعی است. اینجاست که باید پرسید این هر دو بر چه اساس است؟ پاسخ هگل این است که این اساس را باید در اندرون خود شناخت جستجو کرد. یعنی این ضرورت که شناخت باید علم یا شناخت واقعی باشد اولا یک ضرورت درونی است و ثانیا این ضرورت درونی در سرشت خود شناخت نهفته است. یعنی شناخت به حسب سرشت درونی خودش، ضرورتا علم یا شناخت واقعی است. این ضرورت درونی که شناخت باید علم باشد، در سرشت خودِ شناخت[۴] نهفته است (Hegel, 1977: 3). اینک باید پرسید چگونه چنین چیزی متصور است؟ با دقت در سخنان هگل، به نظر می‌رسد آنچه چنین چیزی را قابل درک می‌سازد، این است که باور هگل را از آخرین مرحلهٔ شناخت در پدیدارشناسی، درک کنیم. مرحلهٔ پایانی پدیدارشناسی شناخت مطلق است. این مرحلهٔ پایانی کامل‌ترین صورت از صور شناخت است. تنها و تنها این صورت از صور شناخت است که علم واقعی یا خود علم است. البته گاه هگل مراحل قبلی را نیز علم نامیده است.

«به دلیل این ضرورت این راه به علم خود از پیش علم است و بدینسان به موجب محتوایش علم تجربه آگاهی است» (Ibid :56).

اما از تامل و تفحص در سخنانش بدست می‌آید که نامگذاری آن مراحل به علم از باب تسامح است چون در موارد دیگر تصریح دارد که این مراحل پدیدارهای علم‌اند و خود علم نیستند.

> «... اما خود علم نیز چون که به صحنه می‌آید یک پدیدار است: به صحنه در آمدن علم هنوز در حقیقت توسعه یافته و آشکار شده‌اش نیست» (Ibid).

به هر تقدیر، در این مرحله چه رخداده است که برخلاف صور پیشین شناخت، شناخت به حسب سرشت خود، علم یا شناخت واقعی شده است؟ در این مرحله مرز بین اندیشه و واقعیت و یا مرز بین شئ در خود و شئ پدیداری برداشته شده است و این دقیقا همان قلمرو منطق است. یعنی هگل به محض ورود به مرحلهٔ پایانی پدیدارشناسی یعنی مرحلهٔ شناخت مطلق (Absolute knowledge) در واقع وارد قلمرو منطق شده است و منطق هگل نیز چنان که می‌دانیم متافیزیک و شرح ذاتیات خدا یا شرح ذاتیات مطلق است (نک Hegel,1969:50; Baillie,1901:205).

نکتهٔ مهم برای فهم این‌که چگونه منطق و به طور کلی نظام هگلی، ضرورتا علم است، چنان که خواهد آمد، این است که منطق و به طور کلی نظام هگل دوری و متکی به خود است و بر هیچ اصل و معیار و پیش فرضی استوار نیست. بار دیگر به این نکته بازمی‌گردیم.

نکتهٔ مهم دیگر این‌که برای فهم باریک‌تر ضرورت درونی لازم است بدانیم این قسم از ضرورت، فارغ از زمان است و در عین حال جاوید در آن باقی می‌ماند، برخلاف ضرورت بیرونی که داخل در زمان است. شرح این مطلب، در بخش‌های بعدی داده خواهد شد.

حاصل آن‌که ضرورت درونی که در باور هگل در برابر ضرورت بیرونی قرار گرفته است، ناشی از سرشت خود شناخت است. معنای این ضرورت درونی این است که شناخت به موجب ذات و سرشت خود ضرورتا علم است و یا به عبارت دیگر ضرورتا شناخت واقعی است. اما این که چگونه چنین شناختی محقق شده است، صرف‌نظر از این پاسخ کوتاه، هگل پاسخ این پرسش را در قالب تفکیک بین دو نوع ضرورت، داده است. وی با طرح ضرورت بیرونی، در واقع به نوعی پاسخ همین پرسش را داده است.

ضرورتی بیرونی

نص صریح هگل این است که «تنها تبیین رضایت‌بخش از این ضرورت درونی نمایش نظام‌مند آن است». بی‌شک این نمایش نظام‌مند در علم منطق و یا در نظام فلسفی وی صورت می‌گیرد. اما هگل بلافاصله می‌گوید:

> «به هر تقدیر، ضرورت بیرونی، تا جایی که به طور عام درک گردد، با قطع نظر از امکانات خاص شخصی و انگیزه‌های فردی دقیقا همان ضرورت درونی است که شکل گرفته است. این شکل‌گیری به همان نحوی است که زمان، وجودِ دم‌های آن را به نمایش می‌گذارد» (Hegel, 1977:3).

بنابراین دانسته می‌شود که ضرورت درونی که تنها تبیین رضایت بخش‌اش نمایش نظام‌مند آن در منطق یا در نظام است، در واقع با نمایش ضرورت بیرونی آن برابر ویکسان است. بی‌شک در اینجا پرسش می‌شود که نمایش ضرورت بیرونی چگونه است؟ چنان که در عبارت اخیر از هگل آمده است، نمایش ضرورت بیرونی در قالب زمان صورت می‌گیرد، این نمایش به گونه‌ای است که زمان، وجود متعین دم‌های آن را به نمایش می‌گذارد.

در اینجا مناسب است به سه واژه در قاموس هگلی اشاره شود. این سه واژه عبارتند از دازاین، وجود و فعلیت. در نزد هگل واژهٔ Dasein با واژهٔ Existenz متفاوت است[۵]. مقصود وی از Dasein، وجود متعین چیزی یا به تعبیر دیگر، ظهور عینی و محسوس و تجسم چیزی است بدون آن که حاکی از ذات عقلانی نهفته در آن باشد. به عبارت دیگر آنجا که صرفا توصیفی اولیه از یک موجود تجربی انجام می‌شود در سطح دازاینی قرار داریم. در سطح دازاینی، موجود صرفا چونان ایستا در نسبت‌های صرفا خارجی با چیزی دیگر مورد نظر است بدون آن که بیانگر ذات عقلانی نهفته در آن باشد. اما در نزد هگل سطح وجود از سطح دازاین فراتر است. در سطح وجود، هر موجود تجربی چونان چیزی که بیانگر ذات عقلانی نهفته در آن است درک می‌شود. اما آیا در اندیشهٔ هگل سطحی فراتر از سطح وجود نیز در کار است؟ پاسخ مثبت است. آن سطح عبارت است از سطح فعلیت (actuality). این سطح چیزی جز همان سطح عقل نیست. همچنان که سطح پیشین یعنی سطح وجود نیز سطح دوگانی فاهمه است (Yovel, 2005: 66). بدین‌سان،

گویا آنگاه که موجودات تجربی خاص، چونان بیانگر ذات نهفتهٔ عقلانی در آنها مورد نظر قرار نگیرند صرفا دازاین‌هایی هستند که نه رنگی از ضرورت بیرونی دارند و نه نشانی از ضرورت درونی؛ اما همین موجودات تجربی آنگاه که چونان بیانگر ذات عقلانی نهفته در آنها مورد نظر باشند موجوداتی خواهند بود که هم ضرورت بیرونی دارند و هم با نمایش این ضرورت در واقع از ضرورت درونی که همان ذات عقلانی نهفته در آنهاست حکایت می‌کنند. اما فلسفه چگونه به سطح عقل، فعلیت یا علم می‌رسد؟ در نظر هگل باید زمان زیادی می‌گذشت تا آن مقطعی از زمان فرا رسد که فلسفه به سطح علم، که همان سطح عقل و فعلیت است فرارود. کسی که می‌کوشد فلسفه به سطح علم فرارود، این کوشش خود را چگونه باید توجیه کند؟ به باور وی تنها راه این توجیه این است که بکوشد نشان دهد که اینک زمان آن فرا رسیده است که فلسفه به سطح علم فرارود؛ اما این معادله چگونه برقرار شده است؟ پاسخ هگل این است که اگر کسی بکوشد نشان دهد که اینک زمان آن فرا رسیده است که فلسفه به سطح علم فرارود، در واقع هم ضرورت چنین هدفی را نشان داده است و هم در عین حال، چنین هدفی را با همین کوشش خود، محقق کرده است (Hegel,1977: 3).

اینک در این نقطه، این چند پرسش پدید می‌آید: نخست آن که مقصود از آن زمان دراز که باید می‌گذشت، تا چنین زمانی فرا رسد چیست؟ دوم آن که به طور روشن، مقصود هگل از چنین زمانی، که فلسفه باید به سطح علم فرا رود، چیست؟ و سوم آن که ، مقصود از آن کوشش یاد شده، کدام یا چگونه کوششی است؟ پاسخ پرسش نخست، در ضمن پرسش دوم و سوم آشکار می‌شود. بنابر این اینک در ابتدا به پرسش دوم می‌پردازیم. افزون بر این سه پرسش یاد شده، پرسش مهم و چهارمی نیز به ذهن می‌رسد که رابطهٔ آن کوشش با این هدف، یعنی علم، چگونه تبیین می‌شود؟ این پرسش نیز در بخش‌های بعدی مورد نظر قرار می‌گیرد.

زمان منجر شدن ضرورت بیرونی به ضرورت درونی

برای ساده‌سازی پاسخ یا شروعی آسان برای آن، می‌توان به درستی در آغاز چنین گفت که بی‌شک چنین زمانی، مقطعی خاص از دوره جدید است که به دنبال عصر روشنگری و رمانتیسیسم آلمانی برآمده است و آن مقطعی است که دقیقا هگل فیلسوف، در آن به کار فلسفه اشتغال دارد.

هگل در یکی از بیانات خود کل تاریخ و فرهنگ را به سه دوره تقسیم کرده است: دوره نخست بی‌واسطگی زندگانی جوهرین است (Ibid)، که به نظر می‌رسد مقصود وی از آن، دوره قرون وسطی است. وی در بیانی دیگر این دوره را چنین توصیف کرده است:

> «در گذشته، انسان‌ها آسمانی داشتند که با ثروت بیکران اندیشه‌ها و تصاویر آراسته بود. معنای هر آنچه هست به ریسمان نوری که آن را به آسمان پیوند می‌داد وابسته بود، نگاه مردم به جای آن‌که در این اکنونِ (این جهانی) اقامت گزینند، بدنبال آن ریسمان نور، بیرون این جهان به سمت ذات الهی و به تعبیر دیگر به سمت حضوری متعالی فرا می‌رفت» (Ibid: 5).

دورهٔ دوم فرهنگ، خروج از این بی‌واسطگی است. در این دوره با اصول و اندیشهٔ زاخه[۶] آشنا می‌شویم، می‌توانیم درباره زاخه احکامی دقیق صادر کنیم و به تبیین آن بپردازیم (Ibid: 3). مقصود هگل این است که در این دوره، اندیشهٔ انتزاعی یا تفکر فلسفی دورهٔ جدید یعنی اندیشه‌هایی مانند دکارت و کانت و سایر فلاسفهٔ دورهٔ جدید، البته به استثناء خود هگل، پدید آمده است. اگر بخواهیم دوره‌های فرهنگ را بدان نمط که در عبارت بند ۴ دیباچه آمده است صرفا به سه دوره تقسیم کنیم باید رمانتیک را نیز در ادامهٔ همین دوره و جزو دورهٔ دوم محسوب کنیم. هگل در خصوص رمانتیک می‌گوید:

> «روح نه فقط به طرف دیگر افراط [یعنی] به تامل غیر جوهری (کاملا تهی از جوهر) خودش به خودش [یعنی دورهٔ روشنگری] گذر کرده است، بلکه فراسوی آن نیز رفته است» (Ibid: 4)

از دنبالهٔ عبارات هگل دانسته می‌شود که مراد از این فراسو، دورهٔ رمانتیک است. وی در عبارات ذیل نیز- که به دلیل در بر داشتن دو واژهٔ «زمان» و «اجبار» برای درک معنای ضرورت بیرونی بسیار مناسب است، بعد از آن‌که به دورهٔ نخست یعنی قرون وسطی اشاره برده است- می‌گوید:

«در چنین شرایطی چشم روح می‌بایست به اجبار به عقب، به قلمرو زمینی، برگردانده می‌شد و به آنجا ملصق می‌گشت. زمانی دراز و تلاشی دشوار لازم بود تا آن وضوحی که فقط اشیای آن جهانی از آن برخوردار بودند، به تیره و تاریِ موجود در معنایِ اشیای این جهانی اعمال گردد، زمانی دراز نیاز بود تا هم توجه به اینجا و اکنون[۷] به معنی دقیق کلمه، یعنی توجه به آنچه که ما آن را تجربه می‌خوانیم کشیده شود، و هم تجربه، پرجاذبه و معتبر گردد[۸]؛ اما اینک به نظر می‌رسد که ما به چیزی متضاد نیازمندیم» (Ibid: 5).

به نظر می‌رسد آن چیز متضاد مورد نیاز همان رمانتیک و نیز افرادی از قبیل شلینگ و شلایر مآخر و مانند آن است؛ اما هگل این امر متضاد را که در این برههٔ از زمان پدیدار شده است، «خرسندی اندک» می‌خواند (Ibid).

اینک برای درک پاسخ پرسش اصلیِ این بخش، باید به دنبالهٔ بیان هگل که در صدر این بخش از مقاله آمد توجه کنیم. پرسش این بخش این بود: مقصود هگل از چنین زمانی، یعنی زمان منجر شدن ضرورت بیرونی به ضرورت درونی کدام زمان است؟ چنان که دیدیم هگل، تاریخ فرهنگ را به سه دورهٔ کلی تقسیم می‌کرد. اینک نوبت به مرحلهٔ سوم در آن عبارت می‌رسد: زمان آن بر اساس این بیان، آن‌گاه است که این مرحلهٔ دوم فرهنگ، که ذکر آن رفت، «فضایی را برای جدیت زندگی درتمامت‌اش ایجاد کند که به تجربهٔ خود زاخه منتهی گردد»(Ibid: 3). گذشته از اندیشهٔ زاخه و تجربهٔ زاخه وتفاوت آن دو با هم که پس از این به آنها باز خواهیم گشت، به نظر می‌رسد مقصود هگل به طور مشخص و روشن این است که هگل زمانهٔ خودرا زمانهٔ گذار به دوره‌ای نوین می‌داند. روح اینک در آستانهٔ آن است که این همه را به گذشته بسپارد. روح هرچند هیچگاه در سکون نیست و همواره رو به پیشرفت است، اما این پیشرفت در مدتی طولانی آرام است اما این پیشرفت تدریجی که دارای خصلتی آرام و تدریجی بوده است، بناگاه با جهشی کیفی، برای همیشه پیشرفت تدریجی کمی را پایان می‌بخشد. و بدین ترتیب آن پیشرفت کمی «با

سپیده‌دمی که همچون آذرخش، ناگهان نمای جهان نوین را آشکار می‌سازد، پایان می‌گیرد». هگل در اینجا مثال جنین را می‌زند:

> «دقیقا همان طور که یک کودک بعد از یک دورهٔ تغذیهٔ طولانی و آرام [در رحم مادر] با نخستین تنفس‌اش، با جهشی کیفی، پیشرفت تدریجیِ صرفا کمی را پایان می‌دهد و اینک کودکی متولد شده است، به همین منوال، روح[۹] نیز که خود را پرورش می‌دهد[۱۰]، آرام و بی‌سر و صدا در شکل نوین‌اش بالغ می‌گردد و ساختار جهان قبلی‌اش را اندک اندک متلاشی می‌سازد، جهانی که فقط نشانه‌هایی پراکنده از تزلزلش حکایت می‌کرد» (Ibid: 6).

مثال دیگر هگل در این خصوص، در جایی دیگر، درخت بلوط است. که اکنون از آن می‌گذریم.

هیدگر در اینجا، یعنی در خصوص این پیشرفت کمی و جهش کیفی، تفسیری بسیار ژرف و جذاب دارد: وی در ابتدا به یک نکتهٔ کلیدی اشاره می‌کند که در اندیشهٔ هگل، نسبی و مطلق را نمی‌توان بر مدار کمیت درک کرد، بلکه درک درست این دو مفهوم بر مبنای ویژگی کیفی ممکن می‌گردد. شناخت کمی هرچند غیر نسبی یعنی مطلق باشد اما از لحاظ کیفی می‌تواند همچنان نسبی بماند. شناخت کمی آن شناختی است که اولا شناختن چیزی است، و ثانیا در آن چیز، یعنی در معلوم، فانی و مستهلک است، یعنی به گونه‌ای است که خود را به معلوم سپرده و آگاهانه در آن گم شده است. چنین شناختی حتی اگر شناخت همه چیز، یعنی مطلق، باشد، اما از لحاظ کیفی، همچنان نسبی است، هگل این چنین شناختی را آگاهی می‌خواند. اما شناخت چگونه می‌تواند از لحاظ کیفی مطلق باشد؟ در تفسیر هیدگر هرگاه شناخت از حصار معلوم آزاد گردد از لحاظ کیفی مطلق است. البته چنین شناختی با رهایی خود، متعلق خود را به کلی رها نکرده است بلکه آنرا ترفیع بخشیده و با ترفیع‌اش حفظ می‌کند.

آگاهی در فرآیند آشکارسازی خودش دوشادوش متعلقات، به محض آن‌که از خویش چونان آگاهی، آگاه می‌گردد، خود را از آنها رها می‌سازد و از خودش آگاه می‌شود و بدین نمط خودآگاه می‌گردد. اما باید دانست که با این وصف هنوز شناخت به لحاظ کیفی مطلق نشده است زیرا هرچند

از وابستگی به متعلق رهایی یافته است اما وابستگی دیگری دارد، زیرا اکنون نیز در بند خود آگاهی است یعنی اینک نیز به آگاهی چونان شناخته شده وابسته است، پس هنوز نسبی است. بدینسان شناخت آن‌گاه به لحاظ کیفی مطلق است که حتی از بند خودآگاهی نیز رها گردد هرچند از آن آگاه می‌ماند، یعنی به خود آگاهیِ آگاهی می‌رسد. چنین شناختی در حالی که غیر نسبی است آنچه را به طور نسبی می‌داند حفظ می‌کند. هیدگر می‌گوید مقصود هگل از علم، این نوع از شناخت است یعنی علمی که به گونه‌ای مطلق، مطلق را می‌شناسد، علم چونان شناخت مطلق، مطلق با ضروری‌ترین ویژگی فی‌نفسه‌اش دستگاه نام می‌گیرد (Hidegger,1988: 13-18).

بنابر تفسیر هیدگر پاسخ این پرسش که زمان تبدیل این ضرورت بیرونی به ضرورت درونی چیست، باختصار می‌تواند چنین بیان شود: آن‌گاه که شناخت با تبدلات خود از گونهٔ کمی یا حتی کیفی نسبی رهایی یابد و این زمانی رخ می‌دهد که آگاهی از مراحل آگاهی و خود آگاهی با یک جهش، تبدیلی کیفی – آن هم از نوع مطلق و نه از گونهٔ نسبی – بپذیرد.

اینک این تبدیل پیشرفت کمی به جهش کیفی را به بیانی دیگر می‌توان چنین روشن ساخت:

> «نظام واقعی فلسفی از یک سو به تکامل تاریخی‌اش وابسته است و نمی‌تواند فارغ از زمان از نابغه‌ای خواه افلاطون باشد یا اسپینوزا، پدیدار گردد. در عین حال، از سوی دیگر پیشرفت فلسفی بی‌پایان نیست، این پیشرفت پایان‌مند است. هگل بر این باور است که فلسفه سرانجام بالغ شده است و– به دنبال فلسفه کانت، انقلاب فرانسه و مجموعه قوانین ناپلئون[۱۱] – اینک برافق دیده می‌شود. آنگاه که مرحلهٔ نهایی محقق گشته است، فلسفه بر ویژگی تاریخی‌اش غالب گشته، از زمان فرا رفته و زبر زمانی (supratemporal) می‌گردد. این بدین معناست که فلسفه در زمان استمرار می‌یابد اما دیگر به زمان وابسته نیست. این به معنای جاودانگی اندرون زمان است. ویژگی زبر زمانی که افلاطون و دیگر فلاسفه آن را از آغاز [فلسفه] به فلسفه منسوب ساخته‌اند در نزد هگل از راه تاریخ حاصل گشته است و نتیجه فرآیندی در زمان است. افزون براین،

آنگاه که شناسایی مطلق ظاهر می‌گردد، دست کم به تعبیری استعاری، زمان به [گونه‌ای به] پایان می‌رسد. به موجب آن‌که هگل نمی‌تواند بگوید زمان بمثابه کمیتی متوالی متوقف می‌گردد بلکه [می‌تواند بگوید] بمثابه حامل نو ظهور کیفی [متوقف می‌گردد، یعنی اگر امر نوظهوری رخ ندهد به این لحاظ متوقف است و] از آنجا که [با ظهور شناسایی مطلق، دیگر] هیچ چیز تازه‌ای پدید نمی‌آید، خطِ سیرِ پیش‌روندهٔ زمان به استمرار ابدی همان [امر نوظهور کیفی، یعنی شناسایی مطلق] بدل می‌گردد» (Yovel, 2005: 71).

بنابراین شناسایی مطلق جاوید در زمان است یعنی زمان بمثابه کمیتی متوالی برای ابد حامل همین امر نوظهور اخیر یعنی شناسایی مطلق است. به عبارت دیگر زمان به پیش می‌رود؛ اما دیگر امر کیفیِ نوظهوری جز همان شناسایی مطلق در کار نیست؛ پس شناسایی مطلق در زمان استمرار دارد.

دو گونه کوشش برای نشان دادن فرا رسیدن ضرورت درونی

اینک نوبت به پرسش سوم می‌رسد. پرسش سوم این بود: مقصود از آن کوشش یاد شده، کدام یا چگونه کوششی است؟ از آنچه گفته شد چگونگی این کوشش در یک نگاه کلی و اجمالی بدست می‌آید، اما اگر از چیستی و چگونگی این کوشش به طور خاص پرسش شود پاسخ چیست؟ ضرورت بیرونی یا کوشش برای نشان دادن این که اینک زمان تحقق ضرورت درونی یا علم و شناخت واقعی فرا رسیده است به طور مشخص‌تر بر دو گونه است:

نخست: کوششی است که با پدیدارشناسی هگل انجام می‌شود. پیشتر در یکی از عبارات هگل نامی از «اندیشهٔ زاخه» و «تجربهٔ زاخه» آمده بود که توضیح آن دو به اینجا موکول گردید. اندیشهٔ زاخه یعنی آن‌که موضوع پژوهش را چونان متعلق شناخت مورد بحث و نظر قرار دهیم. هگل این سبک آشنا و معمول در فلاسفهٔ پیش از خود را نمی‌پذیرد. هگل بر آن است‌که زاخه باید مورد تجربه قرار گیرد. یعنی باید بگذاریم زاخه در جریان پویای خود رو به پیشرفت حرکت کند و ما و آگاهی یا شناخت صرفا در قفای آن حرکت کنیم. این همان جریان پدیدارشناسی است. چنان‌که

برخی گفته‌اند: ایده‌آل افلاطون در باب سوفیا اپیستمه یا شناخت بی‌چون و چراست و ایده‌ال هگل نیز دقیقا همین است. با این تفاوت که هگل این ایده‌آل را در پایان فرآیند پرورشیِ طولانی و پیچیدهٔ پدیدارشناسی بدست می‌آورد. به عبارت بهتر این فرآیند در افلاطون می‌تواند توسط فردی واحد به کمال برسد، اما در هگل، تاریخ کل نژاد انسانی در میان است. بنابراین هگل نظریهٔ آموزش و پرورش افلاطون را قالبی تاریخی بخشیده است (Ibid: 72).

بدین‌سان می‌توان گفت فلسفه در نظر هگل، به طور دفعی تحقق نمی‌یابد، زیرا آن یک حقیقت اندام‌وار است که هرگز با تعمیمات انتزاعی صرف حاصل نمی‌شود بلکه آن تعمیمات اولا در درون بدنهٔ یک نظام کار می‌کنند و ثانیا کارکرد این تعمیمات فقط توسط موارد و مراحل خاصی است که آن تعمیمات را محقق می‌کنند و ثالثا این موارد یا مراحل خاص درون زمینهٔ تکامل یابندهٔ کل به طور دیالکتیکی به همدیگر درآمیخته‌اند (Ibid : 64). بر همین اساس است که هگل به دیباچه‌نویسی‌های معمول، یعنی بیان هدف یک فلسفه، رابطهٔ آن با فلسفه‌های دیگر، گرایش فلسفی، محتوای کلی و نتایج و مدعیات درهم و برهم، روی خوش نشان نمی‌دهد (Hegel,1977: 1).

دوم: کوششی است که در تاریخ فلسفه توسط فلاسفه انجام شده است. اینوود این کوشش را چنین توضیح می‌دهد: «ضرورت درونیِ» این که شناخت باید بدل به علم گردد [یا به سطح علم فرا رود] ساختارِ منطقیِ فارغ از زمانِ خودِ زاخه است، که (مانند طرح تعبیه شده در میوه درخت بلوط) مستلزم این است که یک فلسفه واقعی (مانند درخت بلوطی واقعی) درون دستگاهی وسیع و متنوع اما هماهنگ، تکامل یابد و مراحل این تکامل را مشخص کند. ضرورت بیرونی، تحقق این طرح به وسیله یک یا چند فیلسوف است، که جدای از امکان‌های خاص فردی از همان نظمی در زمان پیروی می‌کنند که با نظم منطقی در طرح فارغ از زمان مطابقت دارد. تصویب (adoption) این هدف نظام‌مند توسط هگل و تحقق [بیرونی] آن، ضرورت آنها و نه امکان صرفشان را نشان خواهد داد، مشابه با همان شیوه‌ای که به موجب آن رشد یک درخت بلوط از یک دانه میوه آن، با در نظر گرفتن اوضاع و احوال مطلوب، ضرورت تحقق اینچنینی‌اش را نشان خواهد داد (Hegel,2018: 445).

به نظر می‌رسد بتوان گفت که هر یک از نظام‌های فلسفی، غایتی را که در فرجام کار، یعنی با همان جهش کیفی، به فعلیت می‌رسد، به گونه‌ای بالقوه در اندرون خود در بردارند، چنان که دانهٔ بلوط بالقوه درخت بلوط را در بردارد، یا به عبارت دیگر دانهٔ بلوط دارای طرح درخت کامل است. دانهٔ بلوط با رشد زمانی و تدریجی خود درخت بلوط بالفعل می‌شود، یعنی طرح موجود در دانهٔ بلوط ضرورت درونی یا غایتی پنهان است که به‌تدریج فعلیت می‌یابد. این فعلیت یابیِ تدریجی، ضرورتی بیرونی است که مطابق با همان ضرورت درونی صورت می‌گیرد. آنگاه آنچه این ضرورت درونی را برملا می‌سازد همین تحقق گام به گام ضرورت بیرونی است. سرانجام در فرجام کار است که پرده از این ضرورت درونی می‌افتد و آشکار می‌شود که این ضرورت بیرونی مطابق با ضرورت درونی صورت می‌گرفته است؛ تاریخ فلسفه نیز بمثابه همان دانه بلوط است که به مرور با پیشرفت کمی خود به ناگاه در مقطعی از تاریخ فلسفه با یک جهش نظام علم را بالفعل محقق ساخته و در نتیجه آشکار می‌سازد؛ اما اولا آشکار شدن این ضرورت درونی مستلزم تحقق این ضرورت بیرونی است. و ثانیا آنگاه که این ضرورت درونی آشکار شد دیگر تدریج و زمان در آن راه ندارد بلکه جاوید در زمان می‌درخشد و خود را همواره به همگان نشان می‌دهد.

هگل هریک از دیدگاه‌های فلسفی را نسبت به سایرین، چونان دیدگاهی سخت و صلب و متناقض با دیگری در نظر نمی‌گیرد، بلکه تنوع نظام‌های فلسفی را بمثابه تکامل پیش‌روندهٔ حقیقت می‌نگرد.

> «جوانه با باز شدن شکوفه ناپدید می‌شود همچنان‌که می‌توان گفت شکوفه با جوانه ضدیت دارد[۱۲] به‌طور مشابه وقتی‌که میوه ظاهر می‌گردد آشکار می‌شود که شکوفه وجود[۱۳] دروغین گیاه بوده است و میوه بمثابه حقیقت گیاه جایگزین شکوفه می‌شود. این صور صرفا با یکدیگر متفاوت نیستند بلکه با یکدیگر به طور متقابل ناسازگار بوده و همدیگر را نفی می‌کنند. در عین حال، همزمان سرشت سیالشان (fluid) آنها را به دم‌های وحدتی اندام‌وار مبدل می‌سازد که در آن نه تنها متعارض نیستند بلکه هریک همان

قدر ضروری است که دیگری. و فقط این ضرورتِ برابر است که زندگانی کل (whole) را می‌سازد» (Hegel, 1977: 1).

هگل بر آن است که در باور رایج، یک فیلسوف نسبت خویش را با دیگری و یا تناقض نظام فلسفی خویش را با دیگری این‌چنین نمی‌نگرد، بلکه آن را سخت و صلب و دارای سرشتی غیر سیال می‌نگرد. همچنان‌که مورخ فلسفه نیز این تناقض را به‌همین نمط تصور می‌کند (نک. Ibid).

بنابراین همان طور که جوانه نمی‌تواند از جایگاه خود به جایگاه‌های بعدی پرش بزند هر فیلسوفی نیز هرچند توانمند نمی‌تواند نقشی غیر از یک جزء دیالکتیکی در دستگاهی اندام‌وار داشته باشد. به عبارت دیگر

«فردی واحد، هرچند مستعد، نمی‌تواند فراسوی دورهٔ تاریخی‌اش جست بزند و حقیقت مطلق را در جست زدنی غیر تاریخی به‌کف آورد. همه فلاسفه بزرگ سخن از امکانات بالقوه درونیِ عصرِ خویش گفته‌اند. همچنین از محدودیت‌های عصر خویش که بمثابه محدودیت‌های شخصی‌شان تجربه کرده‌اند و انگیزه آنها شده است تا در جستجوی راه‌حل‌های جدیدی برآیند [نیز سخن گفته‌اند]. این فرآیند می‌تواند صرفا با شناسایی مطلق به پایان برسد. در شناسایی مطلق همه مراحل عمده پیشین با تناقض‌های دوجانبه‌شان بمثابه دم‌های جزیی، درونی شده‌اند» (Yovel, 2005: 72).

یوول این دو نوع کوشش را چنین بیان کرده است: با این وجود، این ضرورت بیرونی (the external necessity) که فلسفه باید نظام‌مند باشد به وسیله پدیدارشناسی به نمایش گذاشته شده است. پدیدارشناسی آن ضرورت را تحت پیکربندی متفاوتی –توالی زمانمند– به تفصیل توضیح می‌دهد. پدیدارشناسی از همان منطقی پیروی می‌کند که بر تکوین نظام حاکم است، [اما] به گونه‌ای که آن خودش را در تکامل آگاهی انسانی در زمان تاریخی آشکار می‌سازد. این [وحدت منطق پدیدارشناسی با منطق نظام] از آن رو ممکن گشته است که در نزد هگل ضرورت درونیِ

زبرزمانیِ شناساییِ مطلق باید خودش را چونان نیازی تاریخی، خارجیت بخشد. هر دیدگاه فلسفی و هر پیکربندی تاریخی نیازمند آن است که از راه تکامل یافتن در قالبی نوین و –آنگاه که زمان به بلوغ می‌رسد– از راه ورود به نظامی کامل، با متناقض‌های خود آشتی کند. هگل دراینجا لُبِّ نظریه معروفش را ارائه می‌کند که نظام فلسفه و تاریخ فلسفه دو وجه از یک کل اندام‌وارند که یکی موجود در زمان و تاریخ تجربی است و دیگری فرارونده از زمان و موجود در یک شیوهٔ مفهومی محض است که در عین حال تاریخ را پیش‌فرض گرفته و از آن نشأت می‌گیرد (Ibid).

رابطه این دو نوع ضرورت یا دو نوع کوشش با علم یا نظام فلسفی

اینک باید به پرسش چهارم بپردازیم. پرسش چهارم این بود: رابطهٔ آن کوشش یعنی آن دو گونه ضرورت بیرونی با این هدف، یعنی علم، یا ضرورت درونی، چگونه تبیین می‌شود؟

هگل سنت معهود شناخت‌شناسی را، خواه در گونهٔ تجربه باورانه و چه در گونهٔ عقل باورانه، مورد انتقاد قرار داده است. زیرا در این اندیشه‌های فلسفی تلاش بر آن بوده است که شناخت بر معیارهایی موجه بنا گردد. و انتقاد هگل نیز بر آنها این است که این سنت دچار دور و تسلسل است؛ زیرا معیارهای شناخت نیزخود نوعی شناخت‌اند و نیازمند معیارند (Hegel, 1977: 74). براین اساس هگل برآن شده است که شناخت و فلسفه باید بی‌بنیاد، بی‌معیار و به معنایی متفاوت با آنچه در سنت شناخت‌شناسی معهود غرب می‌بینیم، دوری باشد.

به نظر می‌رسد تفاوت دوری بودن مورد انتقاد هگل با دوری بودن نظام فلسفی خودش این است که در آن اندیشه‌های فلسفی شناخت می‌خواهد پیش از آن‌که آغاز گردد در ابتدا معیارهای خود را فراهم آورد. اما دوری بودن نظام فلسفی هگل، به نظر می‌رسد، دقیقا برعکس از این جهت است که نیازمند چنین معیارهایی نیست، بلکه از لحظه تکوین خود کاملا بر خود استوار است، یعنی نظامی است که بر خودش توقف و اتکا دارد و دارای ضرورتی درونی است. زیرا اولا خود اتکا و بی‌بنیاد است و ثانیا دم‌های آن با ضرورتی درونی به یکدیگر پیوست دارند و ثالثا ضرورت آغاز در پایان با کلیت نظام توجیه می‌گردد نه آن که صرفا پیش فرض گرفته شده باشد و یا در آغاز با اصلی دیگر به اثبات رسیده باشد. چنین نظامی باید تکوین یابد تا به محض تکوین یافتنش خوداتکا باشد. این نظام فلسفی برای تکوین خود راهی دراز را در پهنهٔ زمان طی کرده است. این راه دراز

از یک نظر راهی است که تاریخ فلسفه پیموده است، تا اینک در عصر هگل دانسته شود که اکنون وقت آن است که فلسفه از دوری بودن به معنای اتکاء بر پیش فرض‌ها رهایی یافته و دوری به معنای خوداتکایی شود. و از نظری دیگر این راه دراز همان راهی است که پدیدارشناسی به عنوان درک انتزاعی از تجربهٔ دراز دامنهٔ بشر(غربی) در قلمرو اندیشه و هستی پیموده است.

رابطه ضرورت بیرونی و درونی را به عبارت دیگر می‌توان به این صورت نیز بیان کرد: هر چند بدرستی، گفته می‌شود که هگل در این انتقاد بر سنت شناخت شناسی غرب متاثر از جریان ضدشالوده انگاری در دهه ۱۷۹۰ تا ۱۸۰۰ بوده است (بیزر، ۱۳۹۳: ۵۸). اما به نظر می‌رسد نباید تاثر هگل را در این زمینه به این جریان محدود ساخت، زیرا چنان که خود این نویسندگان نیز توجه دارند، عصر روشنگری آتشی افروخته بود که اینک دود آن چشمان خودش را نیز متاثر می‌ساخت آن آتش، آتش نقد بود. عصر روشنگری مقامی تام و تمام به عقل داده است تا هرچیزی را به تیغ نقد بسپارد. اما اگر این اطلاق جدی است پس یکی از آن چیزها که باید زیر تیغ می‌رفت خود عقل، در وجه جامع تجربه محورانه و خرد محورانه‌اش، بود.

> «شگفت این‌که بحران عصر روشنگری از دل خود آن و، در واقع، از دل اصل بسیار گرامی داشتهٔ آن سر برآورد. مساله این است که اصل مزبور روی به سوی خود دارد. توضیح آن که اگر عقل چنان است که می‌باید تمامی باورها را با سنجهٔ نقد بسنجد، باید سنجهٔ خویش را نیز به محک سنجش بسپارد ... بنابراین، نقد عقل ناگزیر به فرانقد عقل بدل می‌گردد» (همان: ۵۸-۵۷).

حاصل این فرا نقد چه بود؟ دقیقا همان چیزی که اساس طرح فلسفی هگل با توجه به آن تنظیم شده است. منتقدان روشنگری دریافتند که مشروعیت سنجهٔ نقد «خود بر بستر سستِ شماری معتنابه از پیشفرض‌های پرسش‌انگیز استوار است» (همان: ۵۸).

به این صورت می‌بینیم که ضرورتا زمانی این چنین باید سپری می‌شد تا زمینه برای تولد فلسفهٔ هگل که همان علم یا ضرورت درونی است فراهم گردد. بدینسان هگل بر آن می‌شود تا فلسفه‌ای

بی‌بنیاد اما خود بنیاد بنا نهد. وی از آگاهی آغاز می‌کند و در قفای آگاهی صرفا چونان یک مشاهده‌گر حرکت می‌کند (Hegel, 1977: 507).

مراحل آگاهی نیز در قفای تبدلات و تطورات ابژه حرکت می‌کنند. تبدلات ابژه بر اساس درک خبرویت‌ها و نابسندگی‌ها توسط آگاهی صورت می‌پذیرد، و ضرورت این انتقال‌ها توسط فیلسوف صورت می‌پذیرد (Ibid: 55). پایان این راه همان نقطهٔ تولد یا تکوین نظام فلسفی هگل، یعنی مرحلهٔ پایانی پدیدارشناسی، شناسایی مطلق است. همچنین تاریخ فلسفه نیز به نوعی در بستر زمان اینک به نقطه‌ای رسیده است که زمانه را مستعد تولد و تکوین شناسایی مطلق کرده است. بنابراین پدیدارشناسی به عنوان روایت انتزاعی تجربهٔ بشر (غربی) و نیز ظهور فلاسفه و جریان‌های فلسفی در بستر تاریخ، که آخرین حلقه‌اش روشنگری و عصر نقد و رمانتیک است، عواملی بیرونی و ضروری برای تکوین نظام علم یعنی نظام فلسفی هگل بوده‌اند. اینک با تکوین این نظام، اندیشهٔ فلسفی هرچند بی‌بنیاد، اما در عوض خودبنیاد است یعنی از این به بعد خود را به طور درونی توجیه می‌کند. "اینک زمان تاریخی برای آن مقصود فرا رسیده است. در عین حال این فقط آستانهٔ عرصهٔ جدید است. پیش از آن که شناخت فلسفی به طور کامل محقق گردد، ما می‌توانیم به موجب نیاز تاریخی، مسیر تکوینی (genetically) آن را توجیه کنیم. توجیه تکوینی فلسفه نخست با توجه به ترتیب زمانی[تاریخی] انجام می‌شود، هرچند این نظام، خودش را به نحو درونی توجیه خواهد کرد و خودبنیاد (self-grounded) خواهد شد (Yovel, 2005: 73). بدینسان نکتهٔ اصلی و مهم برای درک دو نوع ضرورت بیرونی و ضرورت درونی، این است که چنین ضرورتی درونی منهای تحقق دو نوع ضرورت گفته شده بیرونی هرگز میسر نمی‌گشت.

معنای دوری بودن

چنان که اشاره شد توجیه نظام فلسفه هگل درون‌باشنده (immanent)، دوری و جامع است. به عبارت دیگر،

> «توجیه‌اش را درون خودش بمثابه نوعی (cause of itself) causa sui [علت خویش یا خودعلتی] در بر دارد. بنیادبخشی (grounding) به نظام حقیقت، وابسته به یک مورد تکین و ممتاز (دلیل یا اصل اولیه)

نیست، بلکه وابسته است به نسبت متقابل دیالکتیکی که اجزائش را به یکدیگر پیوند می‌دهد. ضرورت فلسفه به نظامی ضروری بدل می‌شود به این معنا که از سرشت خاص‌اش پیروی می‌کند. این ضرورت درونی (inner necessity) را فقط کسی به چنگ می‌آورد و یا موجه می‌شمارد که اینک– بعد از آن که [این نظام] به طور درونی از راه همه اجزای منطق و سرانجام از راه اجزاء کل نظام هگلی کار کرده است– این نظام نهایی را درک می‌کند» (Ibid: 72).

این خود مساله‌ای است که به دلیل بدیع بودنش باید در مقاله‌ای جداگانه مورد بحث قرار گیرد، زیراطرح آن مستلزم مساله‌ای جدید و مبحثی دیگر است، گو آن که فهم آن در تبیین زوایای بحث حاضر سودمند است. در اینجا به همین مقدار بسنده می‌شود که دوری بودن در برابر خطی بودن شناخت است. در رویکرد خطی شناخت از پیش فرض‌های اولیه و اصول بنیادین آغاز می‌گردد، اما در شناخت دوری نظریه بر رابطهٔ پیش فرض با تجربه استوار است. به عبارت دیگر در اینجا نیز آغاز وجود دارد اما آغاز اثبات یا صرفا مفروض نمی‌شود بلکه می‌آید تا در پایان در اثر کاربست آن بر تجربه و با توجه به تمامیت فرآیند شناخت در همه مراحل توجیه گردد. به تعبیر راکمور و سینگر

«فلسفه نمی‌تواند به صورت خطی باشد، زیرا نمی‌تواند خودش را برحسب آغازش توجیه کند. این آغاز ضرورتا چونان پیش‌فرضی کار می‌کند که صحت‌اش فقط تدریجا در ساختار و کاربست نظریه به تجربه اثبات می‌گردد. فلسفه دوری است، زیرا توجیه مدعای شناخت‌اش بر رابطهٔ مضاعف نظریه با پیش فرض آن و با تجربه استوار است» (Rockmore; Singer, 1992: 118).

نکته مهم و اصلی در اینجا که ربط مستقیم با بحث حاضر دارد این است که به نظر می‌رسد درک ضرورت درونی نظام فلسفی هگل وابستگی جدی به درک دوری بودن آن به معنای اشاره شده دارد.

ارزیابی رابطه

آیا هگل توانسته است بین این دو نوع ضرورت رابطه‌ای منطقی برقرار کند؟ اگر ضرورت بیرونی به گونهٔ کوششی که در تاریخ فلسفه صورت گرفته است مورد نظر باشد به نظر می‌رسد وجود برخی از فلاسفه این دیدگاه هگل را نقض می‌کند، زیرا از نظر هگل وجود هر فیلسوف چونان بخشی از طرح موجود در نظام منطقی در طرح فارغ از زمان است که از همان نظام منطقی فارغ از زمان پیروی می‌کند، مانند میوه بلوط است که در هر جزء از اجزاء خود از همان نظامی پیروی می‌کند که در درخت بلوط برآمده از آن برملا خواهد شد. بدینسان باید همهٔ فلاسفه دارای نظامی خاص باشند، هرچند هر یک در واقع بر بخشی از نظام فارغ از زمان انطباق دارد. اما، چنان که اینوود می‌گوید، واقعیت این است که برخی از فلاسفه، نانظام‌مند هستند. «وجود فلاسفه مهم نانظام‌مند، از قبیل فردریش شلگل (۱۸۲۹-۱۷۷۲) و بعدا، نیچه و کی‌یرکه‌گور، نشان می‌دهد که فلسفه نظام‌مند غیر قابل اجتناب نیست» (Hegel, 2018: 446)؛ اما ممکن است به دفاع از هگل گفته شود: «هگل می‌تواند پاسخ دهد که فلاسفه نانظام‌مند نمی‌توانند اسلاف فلسفی‌شان را در طریقی که هگل ادعا دارد بگنجانند و بدین‌نمط آنها در برابر شمولِ قانون فلسفی مقاومت می‌کنند» (Ibid): اما به نظر می‌رسد در چنین دفاعی در واقع هیچ دفاعی صورت نگرفته است، زیرا مساله به حال خود باقی مانده است.

از این گذشته اگر ضرورت بیرونی به گونهٔ پدیدارشناسی مورد نظر باشد به نظر می‌رسد، پرسش‌های بسیاری در برابر ادعای ضرورت در مورد پدیدارشناسی وجود داشته باشد. کمترین آن محل بحث بودن جزییات پدیدارشناسی از نظر برخی (Norman, 1976: 22) و یا فاقد بودن دو سوم کتاب پدیدارشناسی یعنی مباحث عقل از هرگونه اصل سازمان بخشی یا استدلال روشنی به تعبیر برخی از شارحان دیگر (Solomon, 1993: 205) است. افزون بر آن که قرار است شناخت در هگل خطی و مبتنی بر پیش فرض نباشد، هرچند مبتنی بر سرآغازی هست که در پایان توجیه می‌گردد. اما مساله این است که کل طرح هگل مبتنی بر پیش فرض وحدت اندیشه و هستی است:

«هگل بر این باور است که این مساله [رابطه اندیشه و هستی] باید از راه اثبات وحدت این دو مساله مرتبط به هم حل شود. چیزی که در متفکران پیشین فقط ادعا شده است. اما این وحدت در چارچوب نظریهٔ دوری بودن[شناخت]، اثبات ناپذیر است؛ زیرا اندیشه، فقط بر اساس این فرض غیر قابل اثبات، می‌تواند هستی را بشناسد، این در حالی است که برعکس، فلسفه نمی‌تواند هرگونه پیش فرضی را بپذیرد، تا آن که بتوان در هر مورد معین به یکسانی اندیشه و هستی باور یافت. حاصل آن‌که هگل نمی‌تواند مسالهٔ شناخت را آن‌گونه که خود آن‌را می‌فهمد حل کند» (Rockmore; Singer, 1992: 122)

به نظر می‌رسد در دفاع از هگل بتوان گفت که وی وحدت اندیشه و هستی را پیش فرض می‌گیرد؛ ولی در طول پدیدارشناسی به مرور و در مرحلهٔ نهایی آنرا توجیه می‌کند و در روش دوری هگلی قرار بر همین است که اصل مفروض در تجربه کاربست پذیرد و در صورت کفایتمندی در پایان اثبات گردد. اما به نظر می‌رسد انتقاد اصلی درست همین است که وی با روند پدیدارشناسی نتوانسته است این اینهمانی را به اثبات برساند. این عدم توفیق از نظر این شارحان با توجه به معنای واقعیت در نزد هگل و نسبت بیواسطگی با واقعیت و شناخت برملا می‌گردد۱۸ (Bailli,1901: 337-344). بنابراین به نظر می‌رسد هگل از راه این نوع کوشش نیز یعنی کوشش از راه ضرورت بیرونی آن گونه که در پدیدارشناسی مطرح است نمی‌تواند به ضرورت درونی علم دست بیابد.

حاصل آن‌که هرچند طرح هگل در مورد این دو نوع ضرورت بیرونی و رابطهٔ آن دو با ضرورت درونی یا نظام علم بسیار بدیع و جذاب به نظر می‌رسد اما رخنه‌های یاد شده کار را بر هگل دشوار می‌سازد.

نتیجه

هگل اوج مدرنیته و ریشه‌دار در ژرفاهای دور و دراز فلسفه تا عصر خود و تاثیرگذار در آینده فلسفه تا عصر ماست، وی بدعت‌های فلسفی خاصی نیز آفریده است، که فلسفه وی را دوچندان نیازمند

تامل و ژرف‌نگری کرده است. برای غلبه بر این اندیشهٔ خاص و دشوار، یکی از راه‌های لازم و سودمند، صید واژه‌های کلیدی در زبان خود وی است. واژه‌هایی که پرداختن به آنها چونان شاهراهی ذهن را به متن طرح وی می‌راند و با مسالهٔ وی درگیر ساخته و برای ارزیابی و نقد وی خلق مساله می‌کند. از جمله این واژه‌ها سه واژهٔ ضرورت بیرونی، ضرورت درونی و علم است. به نظر می‌رسد درک این سه و فهم رابطهٔ آنها با هم و پس از آن نقد و ارزیابی این رابطه از جمله مواردی است که از یک‌سو ذهن را در فهم این فلسفه دشوار نظم بخشیده و برای غلبه بر آن، در حد خود، توانمند می‌سازد و از سوی دوم راهی به مسالهٔ یابی برای ارزیابی این فلسفه می‌گشاید و از سوی سوم راه را بر توفیق یا عدم توفیق هگل در پاسخگویی به آن مسالهٔ نقد هموار می‌سازد. هگل بر این باور است که فلسفه را از مقصد همیشگی‌اش که عشق به دانستن و مستلزم دوری از متعلق عشق است منصرف ساخته و فلسفه را به قلمرو علم وارد کرده است، و به این ترتیب ذهن بر اروس غالب گریده است. وی راه را در سرشت درونی شناخت یافته است. آنچه او را به چنین باوری رسانده است درک وی از دو نوع ضرورت درونی و بیرونی است. هگل بین این دو نوع ضرورت و علم رابطه برقرار ساخته است. این مقاله ضمن تبیین این دو ضرورت و تبیین رابطهٔ آن دو با علم از نظر هگل این رابطه را مورد پرسش قرار داده است و سرانجام چنین رابطه‌ای را موجه نیافته است.

پی‌نوشت‌ها

۱. نک:

- شاهوردی، امین؛ مشکات، محمد (۱۳۹۶) «ضرورت گذارهای روح در پدیدارشناسی هگل»، *تاملات فلسفی*، شمارهٔ ۱۸؛
- مشکات، محمد (۱۳۸۷) «رابطه پدیدارشناسی و منطق»، *رساله دکتری*، صص ۲۲۷-۲۳۴، *و چند تفسیر از چند مفسر هگل در مورد ضرورت.*

۲. همهٔ قلاب‌ها (کروشه‌ها) در سرتاسر مقاله، از نگارنده است که در برگردان متون افزوده شده است.

۳. اروس (eros)خدای عشق در اساطیر یونانی.

۴. پینکارد nature of knowledge و بسیاری دیگر از مترجمان انگلیسی پدیدارشناسی its nature معادل گذاشته‌اند. توجه به پینکارد از این جهت در اینجا مناسب است که از روی غفلت مرجع its را science نگیریم.

۵. البته متاسفانه برخی از مترجمین انگلیسی پدیدارشناسی، این تمایز هگلی را در برگزیدن معادل رعایت نکرده اند و معادل Dasein را existence آورده‌اند. اما دو مترجم انگلیسی دیگر این تمایز را در انتخاب معادل، مورد توجه قرار داده‌اند. اینوود Being-there و میلر manifestation (ظهور) معادل گذارده‌اند. البته ناگفته نماند که یوول هرچند در انتخاب معادل این تمایز را رعایت نکرده است؛ اما در شرح خود، چنان‌که در متن این مقاله نقل می‌گردد، به تفاوت این دو به طور دقیق پرداخته است.

۶. Sache، در انگلیسی Thingو گاه Subject matter، و گاه Matter، ترجمه شده است. به جای معادل‌گذاری فارسی برای این واژه‌های انگلیسی ترجیح داده شد که به جهت برجسته‌سازی نگاه نوین هگل به موضوع پژوهش، اصل آلمانی آن را بکار ببریم. برای درک دقیق مقصود هگل از زاخه باید به بند سوم دیباچه پدیدارشناسی هگل مراجعه کرد. اجمال مطلب این که هگل بر آن است که شناخت باید در موضوع پژوهش یعنی زاخه اقامت گزیند و خود را بدو بسپارد و با صیرورت و تکامل آن به نتیجه برسد نه آن که بیرون از آن اقامت گزیند و دربارهٔ آن داوری کند.

۷. میلر the here and now؛ اما متون دیگر present

۸. این چند سطر هرچند با توجه به میلر اما بیشتر از پینکارد برگرفته شده است. به نظر می‌رسد از ابتدای بند تا «چشم روح...» اشاره به قرون وسطی بوده است و از «چشم روح...» تا اینجا اشاره به روشنگری و از اینجا تا پایان بند اشاره به رمانتیک است.

۹. بیلی: روح زمان

۱۰. مطابق با اینود و کافمن، اما مطابق با پینکارد روح برای رساندن خودش به بلوغ فرهنگی، مطابق با یاول: روحِ خود شکل دهنده، میلر: روح در شکل‌گیری‌اش.

۱۱. Napoleonic cod یا قانون مدنی فرانسه که در سال ۱۸۰۴ با نظر ناپلئون تصویب گردید.

۱۲. اینوود: جوانه را از بین می‌برد.

۱۳. واژه اصلی در متن آلمانی در اینجا Dasein است. چنان که پیش‌تر اشاره شد، برخی از مترجمین انگلیسی، معادل دقیقی در برابر این واژه نگذاشته‌اند. بیلی، پینکارد و یاول معادل آن را existence و اینوود Being-there و میلر manifestation (ظهور) آورده‌اند. اینوود در اینجا می‌گوید: Being-there ترجمه تحت‌اللفظی Dasein آلمانی است که معنای معمولی آن existence است و گاهی اوقات Life؛ اما از آنجا که هگل Existenz را نیز به کار می‌برد و آن را از Dasein متمایز می‌سازد، existence را باید به Existenz اختصاص دهیم. Dasein به معنای وجود متعین چیزی است، به عبارتی ظهور عینی و محسوس چیزی یا تجسم آن. در متن نیز برای معنای این واژه در نزد هگل تبیینی آورده شد که با این معنا می‌توانند مکمل یکدیگر باشند.

[۱۴] بسط این استدلال سبب خروج از بحث اصلی است. مطالعه صفحات یاد شده می‌تواند آنچه را به اشاره و اجمال گزارش شد تبیین کند.

منابع

- بیزر، فردریک (۱۳۹۳) *هگل*، ترجمه سیدمسعود حسینی، چاپ دوم، تهران: انتشارات ققنوس.
- Bailli, J. B. (1901) *Origin and Significance of Hegel's Logic, a General Introduction to Hegel's System*. New York: The Macmillan Company.
- Hegel (1977) *Phenomenology of Spirit*, Trans. A. V. Miller with Analysis of the Text and Foreword. J. N. Findlay, Oxford University Press.
- Hegel (2018) *The Phenomenology of Spirit*, Trans. & Introduction and Commentary. Michael Inwood, Oxford University Press.
- Hegel (1969) *Science of Logic*, Trans. A. V. Miller, Humanity Books, Now York Copyright.
- Norman, Richard (1976) *Hegel's Phenomenology a Philosophical Introduction*, Great Britain Sussex University Press.
- Solomon Robert C.; M. Higgins Kathleen (1993) *The Age of German Idealism*, London & New York: Routledge.
- Rockmore Tom; singer, Beth J. (1992) *Anti Foundationalism Old and New,* Temple University Press.
- Yovel, Yirmiyahu (2005) *Hegel's Preface to the Phenomenology of Spirit*, Princeton & Oxford.